

Grzegorz Gruca, Piotr Mróz

KIERKEGAARD A SZESTOWOWSKA KONCEPCJA ZAGROŻEŃ AUTENTYCZNOŚCI EGZYSTENCJI

Kierkegaard and Shestov's concept of jeopardised authenticity of the human being

Abstract: The paper presents relation and similarities between two existential authors: Kierkegaard and Shestov. The works of these two philosophers rises from the concern about the situation of a modern man. Kierkegaard in his famous conception of three types of existence gives a vivid picture of dangers which await for a human being. Shestov sees the danger for authenticity of the human being in higher and higher development of the idea of ratio in his days. The reason force human existence to be his only and one God. But for these two existential philosophers a man needs to be free – which means to be conscious and to choose with knowing consequences. Thus they call – paradoxically – *sola fide* in order to oppose against those – in their opinion – demonical forces which make existence miserable.

Key words: actual existence, rebellion, new paradigm, between the truth of reason and the truth of existence

To, co nosi zbiorcze miano egzystencjalizmu (zespół różnorodnych, zróżnicowanych treściowo, formalnie i historycznie doktryn o charakterze swoistej antropologii), jest wyrazem pewnej jedności postawy oraz stylu filozofowania przejawiających się w pełnieniu misji – jak twierdził sam Kierkegaard – komunikacji

pośredniej. Polega ona przede wszystkim na uprawianej przez egzystencjalistów, względnie filozofów egzystencji, majeutyce: na wydobywaniu z jednostki i utrwalaniu w niej tego, co najbardziej wartościowe, właśnie ludzkie, prawdziwe acz wiecznie narażone na utratę swego człowieczeństwa (*humanitas*). Prezentowany tu szkic podejmuje próbę wyeksponowania istotnego motywu myślenia w kategoriach egzystencjalnych (tj. operującą serią różnic: byt-dla-siebie i byt-w-sobie, wolność *versus* konieczność, wybór i determinacja): motywu, który w przekonaniu autorów, jest niezbywalną cechą jedności egzystencjalizmu – wielotorowego i bogatego nurtu myśli europejskiej¹.

Sięgając swymi korzeniami do przełomu humanistycznego zwrotu ku człowiekowi (Sokrates), św. Pawła i Ewangelii, Ojców Kościoła, w tym przede wszystkim do jakże osobistej, nacechowanej perswazyjnym charakterem twórczości św. Augustyna, koncepcji św. Tomasza (akt istnienia), Lutra, Montaigne'a i, oczywista, Pascala ze swoim porządkiem serca a nie rozumu – myśliciela uznawanego przez niektórych za inicjatora tego stylu myślenia o człowieku i świecie – kierunek ten po pierwszej, całkowicie świadomej rewolcie egzystencjalistycznej, dokonanej za sprawą Sörena Kierkegaarda, skoncentrował swe wysiłki na egzystencji – istnieniu jednostkowym i niepowtarzalnym. Tak znakomici znawcy filozofii egzystencjalnej, jak Wahl, Mounier czy Macquarrie², zgodnie podkreślają, że egzystencjalizm wprowadził własną kategorię istnienia. Przekraczając klasyczne interpretacje utrwalonej przez tradycję opozycji: byt *versus* istnienie, istnienie *versus* istota, byt i nicość, egzystencjalizm zajął własne stanowisko wobec beznadziejnie trudnych problemów ontologiczno-metafizycznych. Czy istnienie jest predykatem realnościowym, tj. czy dodaje własność do obiektu, czy jest tożsamością w jaskrawej opozycji do różnicy (jedność *versus* wielość), czy jest definiowalne, czy przekracza byt i nicość? Fakt, że jest (byt) i fakt, że coś jest (istnienie), wytyczał drogi filozofii europejskiej, konstituował tradycję platońsko-arystotelesowską, tomistyczną, zawrotne metafizyki leibnizańskie i spinozjańskie.

Wykształcony na klasycznych wzorach duński egzystencjalista poddał dokładnej i, jak się wkrótce miało okazać krytycznej, analizie pojęcia bytu i nicości, istnienia i stawania się, który to w jego epoce ukształtował (dziś powiedzieć można – narzucił na zasadzie wiodącej *grand narration lyotardowskiej*) wszechwładny system idealizmu heglowskiego. Kierkegaard przeszedł do historii jako ten, który z całą mocą, intelektualnym akumenem zabarwionym nieimitowalną ironią przeciwstawił się Hegłowi. Nie można, ze zrozumiałych powodów, wnikać w szczegóły tej pasjonującej polemiki, ale należy bezwzględnie pamiętać, że nieznanany szerszej publiczności buntownik z prowincjonalnej (oddalonej od centrów dyskusji filozoficznych, takich jak Berlin czy Paryż) Kopenhagi myśliciel o neurotycznej, nadwrażliwej konstytucji psychicznej w swej przeogromnej spuściźnie

¹ P. Mróz, Wstęp do: *Four Essays in Existentialism*, Kraków 1997.

² Szalenie cenne są *Etudes Kierkegaardemus* Wahla.

filozoficzno-literackiej (sam *Dziennik* to ponad 3 tys. stron) wyraża pragnienie u progu swej filozoficznej drogi całkowitego poświęcenia się jednej, jedynej prawdzie, dla której mógłby żyć i dla której byłby gotowy umrzeć. Miała to być prawda subiektywna, a nie uniwersalna idea bytująca ponad czasem i przestrzenią, a więc prawda o abstrakcyjnym charakterze przeznaczona dla *species*, dla rodzaju ludzkiego, lecz prawda dla mnie: konkretnego, indywidualnego istnienia ograniczonego owym *hic et nunc* wytyczającym kondycję każdego człowieka³. Tylko taka prawda może mieć znaczenie dla jednostki, stanowiąc niezbywalną część jej istoty, jej „ja”, osobowości. Ten zwrotny – jak miała potwierdzić historia ruchu egzystencjalistycznego – moment w dziejach filozofii europejskiej – oznaczał również definitywną i w dużej mierze udaną próbę przekroczenia pozbawionego realnego gruntu heglizmu. Twórca *Fenomenologii ducha* dążył do stworzenia wszechsystemu (i w swoim głębokim przekonaniu zadanie to spełnił). Przyjmując arbitralnie tezę, że Rzeczywistość (jej rozwój) jest logiczna, tj. uposażona w rozumną naturę, Hegel postawił znak równości pomiędzy ideą, pojęciem a światem, obiektywną rzeczywistością. Jeżeli nie uchwyci się panlogicznego rozwoju (w formie sławetnej triady: teza, antyteza i jednocząca obie sprzeczności synteza), to dzieje się tak tylko w wyniku ograniczonej perspektywy wynikającej z godnej pożałowania skończoności sił człowieka. Nie liczy się on jako indywiduum – coś autotelicznego czy osobowego. Włożony w tryby i obiektywne mechanizmy rozwoju człowiek, byt jakże specyficzny, istnienie indywidualne, był niewiele znaczącym elementem w historii rozwoju Ducha Absolutnego.

I właśnie takie ujęcie – nieludzkie i ignorujące jednostkę wywołało ostrą reakcję Kierkegaarda. Dokonując genialnego zestawienia dwóch formacji światopoglądowych, kulturowo-cywilizacyjnych, tj. pogański antyk i pierwotne, nieskażone późniejszymi naleciałościami chrześcijaństwo, filozof duński odrzucił ideę filozofii jako systemu mającego swym zakresem objąć i pogodzić wszelkie sprzeczności (np. wykluczające się prawdy) na zasadzie osławionej mediacji (trzeciego elementu znoszącego antynomiczne człony), a w efekcie doprowadzić do totalnej unifikacji wszelkich aspektów rzeczywistości i myśli. W przypadku (najbardziej interesującego Kierkegaarda) istnienia jednostkowego heglizm był po prostu nie do przyjęcia. Ta, wedle Duńczyka, najbardziej osobista, konkretna kategoria, to przecież doświadczenie niedefiniowalne, niepodpadające pod żadne ogólne schematy, coś nieuchwytnego, gęstego, niekiedy mrocznego i niezrozumiałego – istnienie jednostkowe nie może zostać włączone w nieludzką perspektywę *sub specie aeterni*, bowiem jest ona zarezerwowana jedynie dla Boga (tylko Bóg może widzieć w pełni całość tak pojętej rzeczywistości-mysli).

Hegel dążąc do zniesienia, pogodzenia (poprzez zapośredniczenie) sprzeczności przedstawił zawrotne rozwiązanie problemu istnienia. Zdefiniował je jako jedność bytu i nicości (by ustanowić zgodność pomiędzy pojęciem a istnieniem

³ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. W. Lawrie, New York 1959. To ogromne dzieło (właściwie najważniejsze) w późnym dorobku Duńczyka nie doczekało się jeszcze polskiego tłumaczenia.

rzeczy). Istnienie nie może być zatem czymś statycznym, trwałym, ale stanowiąc jedność sprzeczności, znajduje się w ciągłym ruchu, procesie ustanawiania i znoszenia, ruchu, który zmierza do całkowitej zgodności pojęcia i istnienia tak, aby obejmowany przez nie przedmiot mógł zostać pełnoprawnym elementem Rzeczywistości czy Myśli. Gdzie w tym zawrotnym rozwoju jest miejsce na istnienie – zapytał Kierkegaard – niezrozumiałe, cierpiące i niedające się tak „prosto i logicznie” wytłumaczyć? Notując w *Dzienniku*, że Hegel w zasadzie traktuje ludzi po pogańsku⁴, odbiera im bowiem indywidualność, jednostkowość a przecież jednostka to coś znacznie więcej niż zwierzę obdarzone rozumem⁵, Kierkegaard upomniał się zatem o należną jego zdaniem jednostce pozycję. W jednej z not *Dziennika* stwierdził:

Jednostka jest kategorią dzięki której, w sensie religijnym mogą zaistnieć wiek, historia, pokolenie [...]. Wraz z kategorią *jednostki* wziętem na polemiczny cel system⁵.

Będąc świadomym dokonywanego przełomu w myśleniu o człowieku-jednostce („jeżeli przejdę do historii – notuje – to tylko dzięki tej kategorii”), autor *Albo-Albo* zainspirowany ową jedną, jedyną prawdą, kładzie podwaliny pod niesystemową, wystawioną na wiele różnorodnych sposobów koncepcję jednostkowego istnienia. (Chodzi tu o jego pierwszy okres twórczości – który to sam Kierkegaard nazywał okresem estetycznym, pogańsko-sokratejskim. Cechą charakterystyczną tego działu, jego *oeuvre*, jest seria pism tzw. autorów pseudonimowych: Victora Eremity, Johanesa de Silenitio, Johanesa Climacuse – są oni nieodrodną częścią osobowości samego Sörena, jak gdyby fazami jego projektowości egzystencjalno-twórczej. Stąd też, przedstawiane przez nich poglądy są jedynie kolejnym etapem dochodzenia do prawdy, nigdy zaś czymś ostatecznym i dogmatycznym.) Autor *Bojaźni i drżenia* wprowadził tak kluczowe terminy, jak *Tilvaerelesen* (egzystencja) przeciwstawiona *at vaere til*. Pierwszy termin oznacza egzystencję człowieka *en face* Boga (Mocy), czyli życie w sensie duchowo-etyczno-religijnym, to drugie to potoczne istnienie. Inna para terminów to *Den Enkelte* – jednostka egzystująca przed Bogiem, w przeciwieństwie do *en Enkelt*, człowiek jako egzemplifikacja gatunku⁶. Filozof posługiwał się również pełną gamą terminów pochodnych, opartych na wymienionych powyżej terminach kluczowych, nadając im pełnoprawny status w języku dyskursu egzystencjalistycznego.

Jest zrozumiałe, że jako filozof antysystemowy, Kierkegaard był daleki od podawania definicji bytu-jednostkowego, przynajmniej definicji o formie A jest B, a opcja chrześcijańska, która znajdzie swych kontynuatorów w osobach wspomnianego tutaj Szestowa, ale również Jaspersa i Marcela, wpłynie w zna-

⁴ Hegel został zaatakowany przez tzw. lewicę heglowską: Bauer, Stirner, Marks. Autor *Nienaukowego postscriptum* nie należał do żadnego „ugrupowania”, ale jeśli chodzi o antyheglizm, można jego egzystencjalizm zestawiać z filozofiami jednostki (romantycznymi i poromantycznymi).

⁵ S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, tłum. A. Szwed, Lublin 2000, s. 150.

⁶ *Ibidem*, s. 70 i 71.

czący sposób na ujęcie tej problematyki. Człowiek jako jednostka – stwierdził Kierkegaard – stojąc w obliczu Boga – „jest samotna, samotna w całym świecie”⁷. Jedną z konsekwencji przyjęcia opcji chrześcijańskiej (filozof pozostaje pod ewidentnym wpływem zarówno św. Pawła, jak i Lutra) jest uznanie człowieka-jednostki za byt klasycznie *ab alio*, byt niesamodzielny i przygodny. To Kierkegaard uczulił późniejsze pokolenia egzystencjalistów na ów swoisty dla wszelkich odmian tego typu myślenia rys *conditio humana*: wrzucenie w pewną zastaną rzeczywistość, niepowtarzalną i nieimitowalną sytuacyjność, noszącą jednakowoż znamiona czegoś przypadkowego, a nawet absurdu. I to właśnie w takim świecie, świecie „moim” i przeze mnie współkreowanym, jednostka-przed-Bogiem musi w pełni i po ludzku rozegrać swój dramat istnienia. Ten niezwykle subtelny badacz, znawca zakamarków wnętrza człowieka uznał, że egzystencja nie jest nigdy czymś gotowym, skończonym, w pełni zrealizowanym. Jest ona raczej zadaniem do wykonania. A co więcej, nie ma takiego wzorca, za którym człowiek mógłby bezkrytycznie i bez większego zaangażowania pójść z zamkniętymi oczami. Wszelkie wybory, jakie dokonuje konkretna jednostka, mają charakter niepokodzonych ze sobą koniunkcji i alternatyw. To osławione kierkegardowskie *albo albo* z całą mocą czyni nieważnymi mediacje, zapośredniczenia *à la* Hegel. Egzystencja to „ciągle żywe” sprzeczności, skoki – gdzie wybór jednego, oznacza odrzucenie czegoś innego. Gęsta, nieprzenikniona rozumem i niepodatna na empiryczną „obróbkę” (Duńczyk był nieprzejednanym wrogiem płaskiego i „neutralnego” światopoglądu naukowego) transcendentna rzeczywistość, to obszar niepewności, miejsce przede wszystkim zmagania, cierpień, miotania się jednostki. Owa walka – jak ma to wielokroć miejsce – kończy się rozczarowaniem i klęską. Kierkegaard twierdził, że naturalne pragnienie człowieka dopatrzenia się sensu, poznania pewnych, niezawodnych reguł, praw czy prawidłowości w świecie zewnętrznym, jest pragnieniem nieziszczalnym. To jedynie Bóg może w pełni rozumieć, wiedzieć i przewidywać. Stąd też, obietnice owych „docentów filozofii”, idealistów wszelkiej maści być może zostaną spełnione, ale nie na naszym świecie, nie w naszej rzeczywistości. Człowiek jako jednostka musi zatem uświadomić sobie wszelkie ograniczenia, odrzucić stanowczo obietnice bez najmniejszego pokrycia: wrócić do samego siebie, do własnego wnętrza, do bycia właśnie jednostką. Pamiętać należy, że dla filozofa liczyła się jedynie komunikacja pośrednia: próba przekazu prawdy subiektywnej, prawdy dotyczącej najżywotniejszych problemów egzystującego w świecie *ja*. Jak w takim razie Kierkegaard rozumie, lepiej – przedstawia naturę, istotę (wbrew późniejszym egzystencjalistom, filozof zakładał występowanie ustanowionej przez Boga natury człowieka). Uprzedzić trzeba od razu, że człowieczeństwo (*humanitas, essentia humana*) jest w ujęciu filozofa swoistym zadaniem do wykonania. Bóg projektuje, ale człowiek (będąc w jakiejś mierze pochodną boskiej Istoty) „wykonuje” (przynajmniej ma takie zadanie) ten projekt, doprowadza go do fina-

⁷ Tak rozumie ten problem polski, wybitny znawca dzieła Kierkegaarda Antoni Szwed. *Ibidem*, s. 23, przyp. 69.

łu. Nie dziwi zatem fakt, że Kierkegaard będzie operował dwoma pojęciami, ideami bytu ludzkiego: jedną uzna, a drugą zdecydowanie odrzuci. Zgodnie zresztą ze swoim stanowiskiem odnośnie do alternatywnych wyborów.

Jako przeciwnik filozofii systemowej Kierkegaard nie przedstawił konkretnej, sztywno umiejscowionej w systemie koncepcji. Byłoby to wbrew przyjętym *implicite* założeniom uznającym filozofię jako poszukiwanie i komunikowanie tej jedynie wartej zachodu prawdy wewnętrznej. Wiadomo już, że jednostka, byt ludzki to coś pozakategorialnego, niedefiniowalnego – nie podpadającego pod żadne uniwersalne, abstrakcyjne terminy. W zapisie *Dziennika* (z dojrzałego okresu życia) przeczytać można: „Jednostka jest czymś więcej niż rodzaj, bo ona jest całym rodzajem i jednocześnie indywidualnością. Dlatego w życiu wiecznym rodzaj zaniknie”⁸. Pytanie o pochodzenie, genezę tak indywidualistycznie pojętej jednostki (filozof był nieprzejednanym wrogiem tego wszystkiego, co choćby w najmniejszym stopniu sugeruje gatunek, rodzaj, tłum, masę, stado), jest dla niego rozstrzygnięte jednoznacznie. Bo chociaż wątki kosmologiczne, kreacjonistyczne nie stanowią istotnej części dzieła kierkegaardowskiego, to łatwo wywnioskować, że Duńczyk przyjął ideę kreacji *ex nihilo*, ale obraz Boga jest – jak zresztą wszystko, co dotyczy spraw boskich w tym dziele – zaskakujący. Bóg to przede wszystkim absolutne Indywidualium, dane w przerażającym doświadczeniu, a nie klarownie, logicznie ułożonej wiedzy płynącej z zracjonalizowanej teologii czy filozofii religii, jaką proponował Hegel. To raczej niewiedza, paradoks, absurd. Albo jeszcze dokładniej: to wiara w Moc, która jednostkę założyła. Kierkegaard stanowczo odrzucał wszelkie rozumowe podejścia do Boga: nie jest On efektem końcowym dowodów św. Anzelm’a czy Kartezjusza. Jeśli można byłoby w jakiś sposób próbować przybliżyć Go jednostce, to tylko w „negatywny”, klasycznie apofatyczny sposób. Bóg Abrahama, Izaaka, Jakuba – twierdził Kierkegaard – luteranin – to źródło „bojaźni i drżenia”, ale również – uzupełniał – to punkt docelowy, kierunek transcendencji, „wykraczaniu ku” i „przekraczaniu danego świata”. Jeszcze inaczej, to żywe acz napawające grozą, trwogą doświadczenie, jakie żywi stojąca w Jego obliczu jednostka.

W wielu miejscach, gdzie Kierkegaard korygował enuncjacje autorów pseudonimowych – odnaleźć można fragmenty świadczące o tym niewyrażalnym, niedającym się logicznie wypowiedzieć stanie wiary. Notabene znamienny jest pseudonim „autora” do dziś poruszającego i niepokojącego tekstu *Bojaźń i drżenie* Johannes de Silentio, sugerującym, że to raczej cisza (motyw podjęty w XX stuleciu min. przez Heideggera) zdaje się bardziej uprzywilejowana w dostępie do Absolutu, niż jakikolwiek język (nawet ten, którym posługują się niezbyt cenieni przez niego mistycy). Ów stan, jakim jest wiara, to – wyjąwszy kwestie ściśle teologiczne – pełni w dziele Kierkegarda jednoznaczną funkcję: jest – by tak to ująć – projektem egzystencji autentycznej, dążącej do pełni jednostką. Należy zdecydowanie odrzucić pogląd niektórych krytyków, iż Kierke-

⁸ *Ibidem*, s. 71.

gaard *summa summarum* pozostaje przy tradycyjnie ortodoksyjnym poglądzie na człowieka i jego relacji do Boga jako Stwórcy. koncepcja jednostkowego istnienia na gruncie rodzącego się egzystencjalizmu teistycznego stworzonego przez Duńczyka zaproponowała wręcz przełomowe i nie podpadające pod funkcjonujące wówczas paradygmaty (platonizm, arystotelizm, tomizm, kartezjanizm, heglizm i marksizm) rozwiązania problemu człowieka.

Pomimo polemicznego podejścia do koncepcji Hegla, Kierkegaard przyjmuje zasadę, że wroga pokonuje się najczęściej jego własną bronią. Z tego też względu w dziełach pseudonimowych „autorzy” posługują się, oczywiście przystosowaną do własnych celów i „wypraną” z zabarwień heglowskich treści terminologią. Ten ironiczny zabieg może zdezorientować odbiorcę (nie mówiąc już o tym, że czyni lekturę Duńczyka moźolniejszą i miejscami niezrozumiałą).

Przypomnieć należy, że Bóg – Moc zakładająca jednostkę, „posiada” określoną ideę, wzorzec człowieka, ale człowiek nie może rościć sobie pretensji do jej poznania, tj. rozumowego pojmowania i analizowania samego pojęcia „jednostka”. Ci z filozofów, którzy próbują tak postępować (drogą np. kolejnych zabiegów wydzielania, abstrahowania, ograniczania np. *genus proximum*) zajmują, twierdzi Kierkegaard „niehumanitarną perspektywę” wiecznotrwałej logiki i jej nie naruszalnych praw. W efekcie giną pod ciężarem niewiele znaczących dla konkretnej ludzkiej egzystencji abstrakcji, nieprzydatnych i „nierzeczywistych” idei. Kierkegaard atakuje głównie Hegla, odpowiedzialnego za wyjałowienie filozofii człowieka; uczynienie z niej nauki, a nie np. przekazu żywego, dramatycznego doświadczenia. Przekładając to na bliższe filozoficznej refleksji Kierkegaarda terminy powiedzieć można, że tacy myśliciele, jak Hegel (ale również Spinoza, co zauważy Szestow) dokonali jedynie eksperymentu myślowego: pożegnali się z jedyną realnością jaką jest egzystujący-w-świecie człowiek. Kierkegaard zauważył:

[...] gdyby Hegel napisał całą swoją logikę i napisał we wstępie, że był to tylko myślowy eksperyment, w którym w wielu punktach sam wykreślił się od pewnych rzeczy, byłby wówczas największym myślicielem, jaki kiedykolwiek żył. Teraz jest komiczny⁹.

Wiadomo już, że dla tego chrześcijańskiego egzystencjalisty człowiek to nie żadna „abstrakcja”, termin logiczny, ale *ens* szczególnego rodzaju: rzucony w świat, przeżywający na swój sposób dane sytuacje, dokonujący wyborów, ale przede wszystkim egzystujący „przed Bogiem” (stąd te dwa terminy: *Den Enkelte* – bycie człowieka przed Bogiem i *en Enkelt* – egzemplarz gatunku, tłum). Widać wyraźnie, że Kierkegaard będzie operował tymi dwoma typami „pojęć”, a raczej doświadczeń egzystencji: prawdziwą, autentyczną i tą, której obawia się najbardziej: nieautentyczną, stałą, powszechną i „niehumanitarną”. Odwracając heglowską zasadę rozwoju (wyrażającą się ciągłym postępem aż do pomyślnego zakończenia takiego procesu w skali Wszechrzeczywistości w tym i życia indy-

⁹ *Ibidem*, s. 74.

widualnego), Kierkegaard stawia jednostkową egzystencję na pierwszym miejscu, a tym samym wywraca schematyzm niemieckiego idealisty. Nie idea będzie zajmowała fundamentalną pozycję w rzeczywistości (która dla Hegla – prawem mediacji znosi wszelkie sprzeczności), lecz właśnie same sprzeczności, powiada bowiem Kierkegaard:

Dopóki żyję, żyję w sprzecznościach, samo życie jest sprzecznością. Po jednej stronie mam wieczną prawdę, po drugiej wiele istnień, których człowiek nie potrafi przeniknąć¹⁰.

O jakie sprzeczności mu chodziło? Po pierwsze, taki postulat czy obiekt *in mente* (abstrakcja), jak istota czy natura ludzka (założona przez Moc), musi zostać ukonkretniona, zrealizowana. Nie jest czymś gotowym do przyjęcia i do biernej kontemplacji, ale do ukonkretnienia. Po drugie, będąc specyficznym założeniem, syntezą sprzeczności (ale niezmediatyzowanych lecz – by tak to ująć – przez całą egzystencję aktywnych) człowiek to Skończoność i Odblaski Boskiej Nieskończoności, to Wieczność i Czasowość, to Wolność i Konieczność, wreszcie Duch i Materia. Odrzuciwszy zdecydowanie ową trzecią drogę, zapośredniczenie dwóch wykluczających się „składowych” człowieka, Kierkegaard opisuje jednostkę w terminach walki, zmagania się, zmagania wewnętrznego jak i stawiania czoła temu co przez jednostkę zastane w tzw. rzeczywistości (notabene ten XIX-wieczny autor wykazywał niebywale wręcz proroczą przenikliwość odnośnie do licznych rodzących się już tendencji w kulturze europejskiej: jej skłonności do uniformizacji, depersonalizacji czy duchowego wyjałowienia). To zadanie „bycia sobą” nie jest domeną teorii czy bezproduktywnych dociekań, albowiem „najpierw idzie życie, potem prędkiej czy później, ale potem, przychodzi teoria”¹¹. Co więcej, każda myślowa próba ujęcia jednostkowego życia w ramy statycznego dyskursu nie będzie w stanie oddać dramatu istnienia przeżywanego przez egzystującego. Można jedynie dać pewien zarys (dynamiczny i niejako tworzący się na oczach czytelnika – jednostki egzystującej) stawania się sobą: człowiekiem w pełni. Jest to opis, ekspresja problemów „uwierających”, niewygodnych i napawających lękiem człowieka. Ta dana do realizacji synteza, w której sprzeczne ze sobą elementy toczą wiecznotrwały spór, walkę o dominację nad całością, to swoiście ujęte przez Kierkegarda zadanie (później egzystencjaliści będą rozprawiać o projekcie), które należy podjąć. Albo jeszcze dokładniej, skoro nasze pochodzenie – utrzymuje Kierkegaard – wskazuje na Moc, na relację z Nią (co prawda trudno tu mówić o dowodzie na istnienie Boga, bo nie jest to świat empirii), to, co wyższe (bliższe Mocy w sensie i ontologicznym i etycznym), jest warte utrzymania i realizacji. Człowiek jest duchem (choć owiecznym w materię), ale to właśnie duch powinien posiadać przewagę, a nie materia.

Zarówno kierkegaardowscy „autorzy” pseudonimowi, jak i sam Kierkegaard (ustanawiający ostateczny punkt widzenia) dają jednoznaczny wyraz ta-

¹⁰ *Ibidem*, s. 146.

¹¹ *Ibidem*, s. 94.

kiemu stanowisku. Zadanie bycia sobą napawa człowieka lękiem, zmusza do określonych wyborów rodzących niebagatelne konsekwencje. Są to opcje wiążące na całe życie, owo: *albo, albo*. A prawem egzystencji – stwierdza ironicznie Kierkegaard – jest „im mniej ma ona znaczenia, tym jest łatwiejsza, życie roślin jest łatwiejsze niż życie zwierząt, zwierząt niż człowieka, dziecka niż dorosłego, człowieka prostego niż wykształconego”¹². Przesłanie egzystencjalizmu Kierkegaarda zdaje się klarowne. Tak znakomicie, subtelnie i nowatorsko opisane przez Duńczyka sposoby egzystowania, doświadczenia egzystencji i reakcji nań, jak lęk (stan jaźni uświadamiającej sobie odpowiedzialność za siebie i moralny obowiązek autentycznego rozwoju), rozpacz, choroba duszy na śmierć, czy trwogi przeżywanej przed ewentualnością nicości, są w zasadzie opisem ucieczki człowieka od siebie samego, opisem prób (beznadziejnych) odrzucenia swej własnej osobowości.

Na wiele dekad przed analizami kondycji bytu ludzkiego podjętymi w XX stuleciu przez Marcela, Heideggera, Sartre’a czy Jaspersa, ten XIX-wieczny myśliciel przewiduje jednakże groźny fenomen zaniku osobowości, śmierci indywiduum, oddania *Ja* na zatracenie, „ucieczkę” egzystencji w to, co stadne, a więc zwierzęce. Kierkegaard zauważa:

Każdy, w kim przeważają predyspozycje zwierzęce, wierzy całym sercem, że miliony znaczą więcej niż Jednostka [...] I teraz z konieczności być *Ja*, twarzą w twarz z samą egzystencją, niosąc jej ciężar – nie, dzięki, tego nikt nie chce. Stając twarzą w twarz z Mocą, *Ja* chowa swoje czuлки i staje się trzecią osobą, publiką, onym¹³.

Scalając tak dispolarne uzdolnienia jak zmysł analityczny, talent literacki a także ironię, którą Kierkegaard stosuje jako swoistą *epoché* – stworzył nieprześcigniony do dziś obraz dramatycznej, pełnej paradoksów i trudności kondycji bytu jednostkowego. Jest ona wyrazem owej arcytrudnej do realizacji syntezy, w której tak przeciwstawne człony, jak: Skończoność i Nieskończoność, Doczesność i Wieczność, Jednostka i Powszechność a nad wszystko to, co duchowe z tym, co materialne, jednostkowe i powszechne, mogłyby znaleźć się w równowadze. Jednostka próbuje tego dokonać na kolejnych etapach swojej egzystencji. Stąd też należy mieć na uwadze, że jakakolwiek próba przybliżenia tej niebanalnej myśli antropologicznej Kierkegaarda byłaby z góry chybiona, bez choćby szkicowego przedstawienia tych stadiów na drodze życiowej człowieka.

Filozof formułował je w kolejnych odsłonach. Nie jest to koncepcja o charakterze perswazyjnym – nakazująca coś czynić, a zabraniająca czynić coś innego. Poprzez trzy „dialektycznie” sprzężone ze sobą stadia Kierkegaard w plastyczny sposób na przykładzie zindywidualizowanych, niepowtarzalnych losów wybranych postaci egzystencjalnego dyskursu, ukazuje czytelnikowi wszelkie powaby, ale i zagrożenia związane z wyborem danej drogi życiowej. Działając zgodnie

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, s. 100.

z przyjętymi przez siebie przesłankami, z tym tylko zastrzeżeniem, że także i w tym dziale swej antropologii odrzuca zdecydowanie samą ideę koherentnego systemu, nie można bowiem stworzyć obiektywnej wiedzy, poznania dotyczących egzystencji. Kierkegaard utrzymuje, że wybór może być tylko jeden. Don Juan, Johannes Uwodziciel, anonimowy „A” z *Albo/Albo* to personifikacje pierwszej postawy, którą filozof opatruje mianem *estetycznej*. Jako niemożliwa synteza sprzeczności jednostka staje się polem walki, zmagania tego, co niższe z tym, co wyższe, w świetle rozwoju jednostki jej transcendencji ku bytowi autentycznemu. Moc, która założyła samego człowieka, a więc samą tę syntezę, pozostawiła człowiekowi wolność wyboru. Może on z niej uczynić dwojaki użytek, stąd ów lęk towarzyszący każdemu wyborowi. *De facto* jest to stan niepewności co do rozwoju własnego *Ja*. Egzystencjalistyczny esteta dokonuje wszelkich wyborów w imię jednostkowości, niepowtarzalności osobowości, indywidualności. Jest to jedyna droga życiowa, a przynajmniej tak mu się wydaje, i co więcej, utwierdza się on stale w tym przekonaniu. Cóż to oznacza? Sferą tego, co niepowtarzalne i jednostkowe – powiada Kierkegaard – jest przecież zmysłowość. Nie dziwi zatem fakt, że esteta zaangażuje wszystkie swe siły w pościg za pięknem barw, dźwięków, zapachów, kształtów i fizykalnych form. Jego inteligencja, wykształcenie mają służyć jedynie rozkoszy, upajaniu się tym, co związane z szeroko pojętą cielesnością. W ten to sposób esteta wykorzystuje wolność, rozumiejąc jej sens jako pościg za intensywnymi przeżyciami. Przykład Don Juana ukazuje historię niezliczonych podbojów miłosnych. Te ponad tysiąc uwiedzionych kobiet miało zaspokoić nie tyle libidinalną „chuć”, pożądlivość bohatera, ile zapewnić mu, tak przecież opacznie pojętą „zindywidualizowaną” istotę. Inaczej – to przez kolejny miłosny podbój Don Juan pragnął zapewnić sobie coś wręcz niemożliwego: zbliżyć się do tego, co wieczne, nieprzemijające, nieśmiertelne. Ale – przestrzega Kierkegaard – nie można mieszać poziomów rzeczywistości. Świat ducha kreuje się zgoła innymi niż świat żądz, świat materii i ciała prawami. Esteta ulegając bogactwu doznań sensualnych – obawia się w zasadzie tylko jednego: nudy i powtórzenia. Natomiast lęk i trwoga tak obecne w jego egzystencji, stanowią przypomnienie, że jednostkowość, konkretność i niepowtarzalność pozbawione fundamentu duchowego są czymś przemijającym, czymś, co prowadzi do ostatecznego momentu: nicości, owego – jak poetycko ujmuje Kierkegaard – „cementarzyska chwil”, przeszłości, którą tak źle rozporządził esteta i przyszłości, której się sam pozbawił.

Próba ukonstytuowania niepowtarzalnego *Ja*, wyodrębnienie się na tle całego świata okazuje się projektem całkowicie chybionym. Esteta źle pojął indywidualność, „zatrudnił” swą egzystencję do ciągłej intensyfikacji doznań, by odgonić nudę i stłumić doświadczenie lęku, rozpacz i trwogi. Hedonizm w jakiegokolwiek formie (arefleksyjnej czy refleksyjnej) jest bodaj najbardziej fałszywą i o najwyższym stopniu ryzyka drogą życiową. Pragnąc utrzymać *Ja* esteta traci je bezpowrotnie i na wieczność.

W arcydziele egzystencjalnej dialektyki *Albo, Albo* pseudonimowy autor Victor Eremita (czyż samotność nie jest wyrazistym rysem *conditio humana* – zdaje się podpowiadać „wydawca” dzieła Sören Kierkegaard) odnaleźć można polemikę z postawą reprezentowaną przez estetów. I tym razem przesłanie filozofa jest jednoznaczne: tak bezmyślne kultywowana przez estetę indywidualność, źle pojęta wolność i konkretność jednostkowego istnienia doprowadziła go do życiowej katastrofy. Esteta jest niczym owo „zwierzę” wybierające życiową łatwiznę, w rezultacie czego wpada w swe własne sidła. Postawa ta musi zatem zostać przekroczona i zanegowana, to znaczy musi (powinna) przejść na wyższy i jakościowo odmienny etap życia. Człowiek etyki (personifikowany przez postać szacownego, acz przystępnego asesora Wilhelma) nie obawia się prawdziwego, tj. wiążącego na całe życie wyboru. Życie estety, do którego Wilhelm adresuje swe listy, jest czystą grą możliwości, upajaniem się nimi, grą nigdy nie zaspokojoną, grą której finał daje się łatwo przewidzieć. Tak naprawdę – podkreśla sędzia – esteta nie wybiera niczego. Zadowalanie się tym, co chwilowe, ulotne nie może w żaden sposób stanowić podstawy, na której dałoby się zbudować konkretną osobowość. Tak, jak takty ulotnej muzyki muszą zapaść się w nicłość, a melodia przebrzmieć, a barwy nieuniknienie wyblakną, forma utraci swój kształt, ciało swój powab, tak i też esteta przemienie nie pozostawiając śladów po sobie. Projekt uczynienia własnego życia na modłę np. dzieła sztuki, egzystencji zorganizowanej przez to, co jednostkowe, konkretne, ale w sferze zmysłowej jest rozłożonym na raty nieuniknionym fiaskiem. Odrzucając to, co wyższe, w sensie dialektyki jako wznoszenia się ku duchowości w sensie wyboru szlachetniejszego elementu ludzkiej natury, esteta stacza się w coraz to niższe regiony istnienia. Izolacja od społeczności, jej norm, kodeksów czy wartości – słowem kultury ducha, nie prowadzi bynajmniej do utrzymania tej tak zazdrośnie strzeżonej przez estetę indywidualności. Egotyzm przekształca się w skrajny egoizm, w zaspokajanie wyrafinowanych żądz, igranie – jak w przypadku estety refleksyjnego – samymi możliwościami. A tak naprawdę to życie estety unikając zobowiązań, powtórzeń, wyborów wiążących na całe życie zamyka się we własnym świecie („jaka to rozkosz poruszać się tak w swoim wnętrzu” – notuje Johaness Uwodziciel). W imię opatrnie pojętej wolności i obawy przed nudą i znużeniem esteta i tak w końcu stanie się ich ofiarą. Zawsze świadomy wybór tego stadium nosi w sobie zarodek samozniszczenia. Esteta trwoni swe zazwyczaj ogromne talenty, siły życiowe, wiedzę i emocje na realizację tego, co niemożliwe: „Trwaj chwilo” albo na pazerne *carpe diem* towarzyszące jego wszelkim działaniom. To dryfowanie lub szybowanie w fikcyjnej rzeczywistości jest całkowitym oddaniem się „gorszemu” składnikowi ludzkiej natury, co dla człowieka etyki zdaje się absolutnie nie do przyjęcia. Wybór etyczny stanowi zatem konieczny (w świetle rozwoju jednostki) krok – krok ku temu, co uniwersalne, a zatem trwałe – podkreśla sędzia Wilhelm. Etyka uwalnia zrozpaczoną (w sensie braku jedności natury ludzkiej) jednostkę, rozprasza lęki i obawy, uczy równowagi, wprowadza spokój i harmo-

nię do egzystencji. Jej, teraz już miarowy rytm, spokojny i systematyczny rozwój (np. gwarantowany przez oddanie się sprawom rodzinnym i społecznym) stanowi jakże ostry kontrast z beznadziejnymi wysiłkami estetów. Różnica pomiędzy tym, co jednostkowe (esteta) a powszechne (etyk), zdaje się być nieprzekraczalną i to nie tylko w domenie ludzkiej egzystencji. Serie wyborów mają prowadzić do konstytucji „siebie”, autentycznej egzystencji rozumianej w kategoriach tych zadań, a etyk próbuje złączyć swoje ja z tym, co powszechne i racjonalnie usankcjonować taki wybór. Ale – dodaje Kierkegaard – zachodzą przecież takie sytuacje, gdy powszechne normy uniwersalne, obiektywne wartości nie obejmują poszczególnych przypadków, konkretnych sytuacji. To, o czym dało się jeszcze pisać w miarę klarownie, teraz w momencie zbliżenia się ku Moc, która człowieka założyła okazuje się niewyraźne: język staje się bezużytecznym narzędziem. W ten to sposób Kierkegaard (jako Johannes de Silentio) doprowadza czytelników ku osławionemu – najwyższemu stadium rozwoju jednostki: ku etapowi religijnemu.

Tekst *Bojaźń i drżenie* jest propozycją innego dyskursu filozoficznego. Tak, jak etap religijny łamie paradygmat antropologiczny, tak i też racjonalność wywodów musi ustąpić dialektyce, grze nastrojów, a logiczny wywód, prezentacje argumentów przestaje pełnić funkcję komunikacji. Zwracając się ku biblijnej historii Abrahama i Izaaka, Kierkegaard wydobywa zupełnie inny sens z tym jakże niezrozumiałych, niepojętych wręcz absurdalnych wydarzeń. Dodać trzeba od razu, że jest to sens głęboko egzystencjalny – sens nieprzekraczalnych sprzeczności. Abraham, którego całe życie wytycza bezgraniczne oddanie się Bogu, poszanowanie Jego praw, zostaje wystawiony na przerażającą próbę. Będąc przywódcą społeczności musi przecież szanować prawo, kultywować obyczaje, strzec powszechnych wartości i norm (etyka norm i praw). Prawa te pochodzą przecież od samego Boga. W momencie, gdy żąda On ofiary z Izaaka, jedyne go potomka danego Abrahamowi na zasadzie wyjątku: z pominięciem praw natury, równowaga pomiędzy tym, co konkretne a tym, co powszechne (jednostka a prawo), w jakiej egzystują ludzie etyki, ulegają zachwianiu. Jakakolwiek próba racjonalnej eksplikacji, próba komunikacji z innymi odnośnie tej przerażającej sytuacji wydaje się z góry skazana na niepowodzenie. W obliczu Boga – podpowiada pseudonimowy autor – nie tylko, że człowiek nie ma racji, ale jest absolutnie samotny. Relacja Bóg–Człowiek charakteryzuje się niezrozumiałością, nieprzewidywalnością, irracjonalizmem. Inaczej, to wejście (tak, jak czyni to rycerz wiary) na szczyty, gdzie roztacza się horyzont nadrzeczywistości, sfera gdzie nie można oczekiwać czegokolwiek ludzkiej proveniencji. Zawodzą tu prawa, zanikają związki przyczynowe, sprzeczności zdają się czymś na miejscu. Bóg może wszystko, ale myliłby się ten, kto próbowałby to przeniknąć skończonym rozumem. Ale to właśnie w tej sferze, po dokonaniu wyboru religijnego (skoku w przepaść) jednostka może być w pełni Jednostką. Choć jak stwierdził Johannes de Silentio, „tu napotykały się na paradoks”, sam z siebie człowiek bowiem nie może wiele, ale to

on sam musi dokonać tego wyboru, „stać w absolutnym stosunku do Absolutu”, by w pierw w rezygnacji, samotności, ale przez cały czas w wierze (znoszącej i to co estetyczne i to co etyczne) uzyskać status egzystencji prawdziwej. Nie jest to wybór prosty, gwarantujący cokolwiek. Przeciwnie, dokonując takiego skoku jednostka wpada w wir absurdu (jest to jakże istotny motyw „ukrzyżowania rozumu”): oczekując pewności (jaką daje etyka) dostaje w zamian paradoksy, a wie-dza przemienia się w absurd („Bóg i człowiek”? Zmarł na krzyżu i trzeciego dnia zmartwychwstał? I to Bóg każe zabić Izaaka?). Pawłowe „odbiorę im wszelką wiedzę” towarzyszy rozmyślaniom Kierkegaarda o ostatnim etapie rozwoju Jednostki, Osobowości, *Ja*. Nie da się powtórzyć, naśladować takich jednostek, jak Abraham – taki przypadek bowiem nie może być zmediatyzowany. Przekraczając sferę ogólnego, która przekroczyła to, co jednostkowe (estetyka) człowiek znów staje u wrót jednostkowego, ale jakże odmiennego: bliższego temu, co Wieczne i Nieprzemijające, a zatem bliższe jego prawdziwej natury.

Adekwatnym uzupełnieniem myśli Sörena Kierkegaarda skoncentrowanej na fundamentalnym zagadnieniu zagrożeń egzystencji autentycznej są filozoficzne rozważania Lwa Szestowa: myśliciela w równym stopniu wnikliwego, co oryginalnego. Ważnym wyznacznikiem jego dzieła jest również brak filozoficznej pokory, uległości wobec wszelkich systemów. Można powiedzieć, że oryginalność tego rosyjskiego egzystencjalisty wzrasta proporcjonalnie do podawania przez niego w wątpliwość kolejnych filozoficznych pewników – „prawd jasnych”, „oczywistych”, niepodlegających dyskusji filozoficznych i logicznych aksjomatów. Nie dziwi zatem fakt, że jego filozoficzna aktywność traktowana była przez współczesnych akademickich filozofów jako – najdelikatniej mówiąc – kontrowersyjna. Innymi słowy, Szestow swoją twórczością i poglądami zasłużył na miano *enfant terrible* filozofii przełomu XIX i XX w. Szestow to buntownik z wyboru i przekonania. Niemniej to właśnie brak pokory pozwala temu rosyjskiemu egzystencjaliście przekroczyć granicę, za którą kryje się świat zbyt często marginalizowany – świat, w którym doświadczenie lęku i rozpacz jest daną podstawową i nieredukowalną. Nikt wcześniej – właśnie z wyjątkiem Kierkegaarda – nie pisał w taki sposób o dramacie ludzkiej egzystencji, nikt nie podejmował tego zagadnienia tak dogłębnie i konsekwentnie.

Urodzony w 1866 r., Szestow z dziełami Kierkegaarda zapoznał się stosunkowo późno. W czasie kiedy – za namową Husserla – sięgnął po teksty duńskiego egzystencjalisty był już nie tylko dojrzałym człowiekiem, ale nade wszystko dojrzałym, samodzielnym myślicielem. W jednym z tekstów wręcz ubolewa, że z pismami genialnego Duńczyka zapoznał się tak późno:

Kierkegaard ominął Rosję. Ani razu nie słyszałem jego nazwiska w kołach filozoficznych czy literackich. Wstydę się tego przyznać, ale grzechem byłoby ukryć, że jeszcze kilka lat temu sam nie wiedziałem nic o Kierkegaardzie¹⁴.

¹⁴ L. Szestow, *Kierkegaard i filozofia egzystencjalna*, tłum. J. Prokopski, Kęty 2003, s. 43.

Innymi słowy, te najważniejsze motywy egzystencjalistycznej antropologii zawarte w filozofii Szestowa zostały opracowane na długo przed zapoznaniem się z kierkegaardowskim egzystencjalizmem, zaś „spotkanie” z filozofią autora *Bojaźni i drżenia* pozwoliło temu rosyjskiemu myślicielowi odkryć nie tylko wspaniałego poprzednika, ale przede wszystkim duchowego towarzysza – myśl tę wyraża najlepiej następujący fragment z listu Szestowa do jednego z przyjaciół:

Żaden z pisarzy nie był mi tak bliski, jak Kierkegaard – nikt, o ile wiem, z taką pasją i tak żarliwie nie szukał w Piśmie Świętym odpowiedzi na swoje pytania¹⁵.

W przypadku obu myślicieli można śmiało mówić o swoistym „współmyśleniu”, zmierzaniu w ideowo zbieżnym kierunku, które w kierkegaardowskiej terminologii zyskało miano „stadium religijnego”. Kierkegaard broniąc niepodważalnych praw ludzkiej egzystencji, praw do bycia wolną, świadomą i autentyczną jednostką, wystąpił przeciwko „niepodważalnemu” wówczas autorytetowi hegłowskiego panlogizmu. Szestow podążył jednak o krok dalej, „poważył się” zakwestionować całą dotychczasową tradycję filozofii europejskiej, tradycję filozofii opartej na paradygmacie rozumu dyskursywnego. Tym samym jego filozofia wkracza na teren dotychczas nieznany, dla wielu utożsamiany ze słowami przestrogi kierowanymi przez boginię do Parmenidesa:

Chodźże więc, powiem ci – a usłyszawszy tę opowieść, weźmiesz ją – jakie jedyne można pomyśleć drogi badania. Pierwsza z nich, że jest i nie może być, że nie jest, to ścieżka Namowy. Druga zaś, że nie jest i jest konieczne, że nie jest, to – pokazuję ci – niezbadana droga. Ani bowiem nie znałbyś tego, co nie jest (to przecież niemożliwe), ani nie wskazał¹⁶.

W rzeczy samej „niezbadana to droga”. Droga wiodąca do punktu kulminacyjnego jakim jest tzw. okres religijny w twórczości Szestowa rozpoczyna się wraz z podjęciem przez naszego filozofa problematyki najpełniej przedstawionej w rozprawie *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*. Szestow porusza w niej motyw, który będzie stale powracał w jego twórczości, mianowicie problem: zbędności i przypadkowości jednostek skazanych przez los/przypadek na ponurą i pozornie pozbawioną nadziei egzystencję. Szestow nie bez przyczyny zainteresował się twórczością Dostojewskiego i Nietzschego. Bohaterami powieści pierwszego z nich są bardzo często szaleńcy, mordercy, kobiety, które społeczeństwo nazywa kobietami lekkich obyczajów – jednostki wykluczone z różnych względów ze społeczeństwa, z jego głównego nurtu życia, jednostki o których ludzi nie chcieliby wiedzieć, ani o nich pamiętać (przypomnieć należy, że motywy wykluczenia, samotności, milczenia i ciszy to problemy szczególnie bliskie dla myślicieli o orientacji egzystencjalistycznej). Nietzsche z kolei przyciąga Szesto-

¹⁵ N. Baranowa-Szestowa, *Życie Lwa Szestowa*, t. 2, Paris 1983, s. 121.

¹⁶ G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Filozofia przedsokratejska*, tłum. J. Lang, Warszawa 1999, s. 245–246.

wa stworzoną przez siebie koncepcją *Nadczłowieka*. Podobnie jak w przypadku bohaterów autora *Zbrodni i kary*, Szestow podkreśla egzystencjalny wymiar tej koncepcji. *Übermensch* – swoiste *alterego* Nietzschego – to jednostka ponadprzeciętna, a mimo to osamotniona, co gorsza, świadoma swojego losu, skazana przez tzw. ludzi normalnych na marginalizację, czasem wręcz uznawana za „nienormalną”. Przytoczyć tu można znamienne w tym względzie słowa Szestowa:

Nienormalność! Cóż za okrutne słowo, którymi ludzie nauki straszyli i nadal straszą każdego, kto jeszcze nie porzucił nikłej nadziei na znalezienie w świecie czegoś innego niż nieubłagana statystyka i „żelazna konieczność”. Każdy, kto usiłuje spojrzeć na życie inaczej, niż wymaga tego współczesny światopogląd, może i powinien oczekiwać, że zaliczają go w poczet ludzi nienormalnych¹⁷.

Nadczłowiek jest świadomy i krytyczny w stosunku do zastanej rzeczywistości. Świadomość i krytycyzm – walory, które powinny zostać uznane za atuty uwydatniają jedynie inność nietzscheańskiego bohatera. Idea nadczłowieka była wielokrotnie poddawana różnorodnym hermeneutycznym zabiegom: od doszukiwania się w niej nacechowanej pozytywnie fascynacji jednostkami genialnymi (geniusze), po zapowiedź horroru hitlerowskiej koncepcji „czystości rasowej”. Niemniej – z punktu widzenia omawianej tu perspektywy egzystencjalnej – podstawą postrzegania tak idei Nadczłowieka, jak i powieściowych bohaterów Dostojewskiego, pozostaje koncepcja *Innego*. Inny bowiem zagraża ustalonemu porządkowi, zagraża panoszącej się wszem i wobec regule przeciętności, która „rozgrzesza” pozbawione autentycznej – jak powiedziałby Szestow – świadomości ludzkie rzesze, w konsekwencji zaś: *Inny* jest niepotrzebny, zbędny, podobny do przedmiotu, którego już się nie używa. Znamienne w tym względzie są następujące słowa Szestowa:

[...] większość ludzi jest tylko podobna do ludzi, w istocie zaś nie są ludźmi, lecz obdarzonymi świadomością kamieniami. I to, co zwykle nazywamy „zasadami myślenia” – to jedynie zasady obdarzonych świadomością kamieni¹⁸.

Przedstawiony powyżej fragment nie jest bynajmniej opisem jakichś psychicznych właściwości, których pełną ekwiwalencją są takie określenia ludzkiego stosunku do żywych istot, jak: „zimny jak gład”, „mieć kamienne serce” itp., lecz konstatacja egzystencjalnych faktów dotyczących ludzkich skłonności i paradygmatów, w których tkwi – zdaniem Szestowa – kultura europejska. Jest to ten moment w twórczości rosyjskiego egzystencjalisty, który stanowi przełom w jego filozofii. W naszkicowanej powyżej koncepcji *filozofii tragedii* Szestow wskazał na fakty dotyczące – jak powiedziałiby XX-wieczni filozofowie egzystencjalni – sytuacyjności bytu ludzkiego, ludzkiej egzystencji. Okres filozofii tragedii był, o czym wspominano już, okresem przygotowawczym przed radykalną krytyką

¹⁷ L. Szestow, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 2000, s. 35.

¹⁸ Idem, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 119.

kultury zachodniej, kultury i cywilizacji europejskiej opartej na fundamentalnym pojęciu *Ratio*. Cezurą wyznaczającą początek okresu krytycznego w filozofii Szestowa są *Ateny i Jerozolima* – dzieło wyjaśniające, albo lepiej, próbujące wyjaśnić jakie zagrożenia czyhają na ludzką egzystencję, w jaki sposób one się przejawiają, oraz powody zaniku poczucia autentyczności ludzkiej egzystencji, po konsekwencje tego stanu rzeczy? To tylko nieliczne z wielu postawionych przez Szestowa pytań/problemów dotyczących życia i przeznaczenia człowieka. By odpowiedzieć na te pytania, należy zastanowić się na czym – zdaniem autora *Sola fide* – ufundowane są cytowane wcześniej „zasady myślenia”.

Dla Szestowa odpowiedź na to pytanie wiąże się z przeprowadzeniem totalnej krytyki całej dotychczasowej tradycji filozoficznej, rozpoczynając od Sokratesa aż po współczesnego mu Husserla (warto odnotować, że Husserla i Szestowa łączyły więzy gorącej, pełnej wzajemnego szacunku przyjaźni). Jeśli jeszcze dla Kierkegaarda Sokrates pozostawał wzorem dla ideału oznaczonego terminem *stadium etyczne*, to dla rosyjskiego egzystencjalisty był on uosobieniem zasady, którą uważał za najbardziej szkodliwą w dziejach kultury europejskiej. Rozum, *ratio* – oto kategoria, którą Szestow uznał za najbardziej szkodliwą dla ludzkości w dziejach. *Rozum* utożsamiany z tym, co logiczne, dyskursywne, można powiedzieć nawet arytmetyczne został uznany za główne źródło wszelkich nieszczęść ludzkości. Co gorsza, autor *Aten i Jerozolimy* twierdził, że kategoria racjonalności stała się naczelną i jedyną zasadą ludzkich poczynąń, zasadą determinującą nie tylko przeżywanie świata, ale również jego postrzeganie. Proces gloryfikacji i podporządkowywania człowieka idei tego, co racjonalne rozpoczyna się – zdaniem naszego filozofa – w starożytnej Grecji, zaś jego najpełniejszym wyrazem oraz pełnym zwycięstwem poglądy wspomnianego już Sokratesa, akcentujące przewagę pierwiastka racjonalnego w ludzkiej naturze.

Tak czy inaczej, po Sokratesie najwybitniejsi przedstawiciele myślącej ludzkości utożsamiają prawdę z owocami z drzewa poznania dobra i zła. Na tym polega sens Platońskiego ostrzeżenia przed „wrogiem rozumu”, na tym polega istota Arystotelesowskiego *katholou i eks anankēs*, Kartezjańskiego *de omnium dubitandum* i *cogito ergo sum*, Spinozjńskiego *verum est index sui et falsi*; z tego powodu również Kant otwiera swoją krytykę oświadczeniem, że rozum pożądliwie szuka powszechnych i koniecznych sądów. Po Sokratesie prawda zlała się w oczach ludzi z powszechnymi i koniecznymi sądami¹⁹.

Dokonane przez Szestowa przewartościowanie ideału *ratio* może szokować współczesnego czytelnika. Należy jednak zrozumieć, co nim kierowało, gdy piętnował racjonalizm oraz jego istotę – nie uznającego sprzeciwu i „inności” rozumu logicznego, którego naczelną zasadą stała się zasada niesprzeczności. Z jednej strony musimy pamiętać o zepchniętych na boczne tory życia bohaterach powieści Dostojewskiego oraz Nietzscheańskiej idei *Übermenscha*, z drugiej zaś strony nie należy zapominać o religijnych inspiracjach autora *Na szalach*

¹⁹ *Ibidem*, s. 188.

Hioba. W twórczości Szestowa odnaleźć można mocne akcenty chrześcijańskie – podobnie zresztą, jak i u Kierkegaarda. Autorytetami dla rosyjskiego egzystencjalisty są takie postacie jak: biblijny Abraham i Hiob, chrześcijański apologeta Tertulian, niemiecki reformator Marcin Luter – krótko mówiąc bez względu na to, czy są to symbole literackie, czy realnie istniejące jednostki Szestow podziwia w nich postawę niezachwianej wiary. Rozum bowiem dla tego rosyjskiego pisarza to „głupstwo”, tak jak dla Kierkegaarda, które sankcjonuje swoje racje na mocy prawa konieczności, a nie wolności. Kategoria *ratio* to dla Szestowa jedynie zewnętrzne oblicze *racjonalności* i *rozumu*. Wierną i nieodłączną – zdaniem rosyjskiego egzystencjalisty – towarzyszką *ratio* jest *Ananke* (konieczność), to ona totalizuje i uprawomocnia aspiracje rozumu do bycia jedynym i niepodważalnym sędzią człowieka, rzeczywistości, a nawet Boga. Widać zatem, że Szestow nie jest zwolennikiem obskurantyzmu, zacofania, braku tolerancji – wręcz przeciwnie, jako jeden z niewielu w historii spojrzał nieco głębiej niż zwykle się to czynić. Filozofia autora *Aten i Jerozolimy* pomimo swego uniwersalnego charakteru nie jest ani jednoznaczna, ani schematyczna. Filozofia Szestowa jest głosem, ekspresją wolności oraz przestrogą w stosunku do braku krytycyzmu człowieka względem święcącego tryumfy poznania racjonalnego, naukowego itd., które w swojej istocie – od czasów antycznej Hellady – noszą załazek destrukcji, swoistego monizmu myślowego.

Podobnie jak u Kierkegaarda rozumowanie tego filozofa egzystencji przebiega następująco: jeśli to, co racjonalne (oparte na idei np. rozumu dyskursywnego) jest konieczne, nie znoszące wyjątków, to gdzie miejsce na *możliwość*, *wolność*, *nieskrępowaną twórczość*? Tam bowiem, gdzie nie ma odstępstw od reguły, tam gdzie całość zastępuje część, i w końcu tam gdzie nie ma miejsca dla sfery tego, co możliwe – tam – powiedziałaby Szestow – znika poczucie wolności, zaś słowo wolność nic już nie znaczy. W przekonaniu tego rosyjskiego filozofa ucieczką i ratunkiem przed zakusami „demonicznego” rozumu jest wiara religijna.

Refleksja Szestowa osiąga kulminację a zarazem swój kres w stwierdzeniu *sola fide*. Szestowowskie odniesienie do sfery tego, co religijne wyraża się min. poprzez świadomy ruch myśli w stronę swoiście pojmowanego irracjonalizmu – stwierdzenie *sola fide* jest tu odpowiednikiem kierkegaardowskiego *skoku wiary*. Tak jak dla Kierkegaarda *skok wiary* jest aktem absolutnego – choć pełnego obaw – aktu zawierzenia Bogu Abrahama, tak też koncepcja rosyjskiego egzystencjalisty odnajduje swój ostateczny sens w zaakceptowaniu i pogodzeniu się z istnieniem Mocy Absolutnej. Mocy, która wymyka się próbom jakiegokolwiek pojęciowego, czy też racjonalnego poznania. Istotę tak pojmowanego Absolutu najlepiej oddaje określenie Szestowa mówiące, że Bóg to *Deus Absconditus*. Łątwo zatem zauważyć, że kierkegaardowska koncepcja *Mocy* współbrzmi z przekonaniami rosyjskiego egzystencjalisty, który uważa że Bóg pozostaje niedostępny, zakryty dla przyrodzonych władz ludzkiego umysłu. Bóg, Absolut, Moc czy

jakkolwiek inaczej nazwać ów Byt, to dla obu naszych filozofów istota nieskończenie przewyższająca skończoną i niedoskonałą ludzką egzystencję. Stąd też życie człowieka – w przekonaniu tych filozofów – to niezmiennie ponawiany trud poszukiwania sensu w otaczającej go rzeczywistości. Z pomocą wówczas przychodzi rozum – to za jego sprawą dokonuje się postęp w dziedzinie tzw. nauk przyrodniczych, matematycznych czy wreszcie techniki. Jednak istnieje – wtórują sobie kongenialni egzystencjaliści – szereg pytań innego rodzaju, pytań, które rodzą się z doświadczenia rozpaczy – doświadczenia, które ma charakter źródłowy. To właśnie doświadczenie tragizmu ludzkiej egzystencji, które staje się udziałem „skrzywdzonych i poniżonych”, tzw. nienormalnych skłania Kierkegaarda i Szestowa do przeprowadzenia karkołomnego zadania „ukrzyżowania rozumu”. Tylko wówczas bowiem, kiedy człowiek postawiony zostaje „pod ścianą”, kiedy odrzuca wszelkie próby racjonalizacji zła tego świata, tylko wówczas jego egzystencja może stać się w pełni autentyczna. W doświadczeniu rozpaczy – zdają się twierdzić Kierkegaard i Szestow – znajduje się klucz do egzystencjalnego przełomu, swoistej konwersji ludzkiej egzystencji, dzięki której możliwe staje się przewartościowanie dotychczasowego spojrzenia na świat wraz z panującymi w nim paradygmatami i wartościami. Oto początek drogi, która wiedzie ku istnieniu autentycznemu, oto świt nowego życia.

W świetle przeprowadzonych analiz można pokusić się o odpowiedź na zadane w tytule niniejszego eseju pytanie: czym są zagrożenia autentycznej egzystencji w kontekście przedstawionych w niniejszym eseju filozofii? Koncepcje Kierkegaarda i Szestowa to niepowtarzalne przesłanie kierowane w stronę czytelników ich dzieł. To przestroga, by nie utracić własnej tożsamości pod naporem tego, co powszechne i uznawane przez „większość” za godne pożądaną i naśladowania. Kierkegaard oraz Szestow to myśliciele egzystencjalni podnoszący swój głos w obronie partykularnej jednostki, jednostki, która winna być świadoma, krytyczna, i choć nie mówią tego wprost, otwarta na świat – zarówno różnorodnych idei, kultur, religii i ludzkiej inności. Ponadto odwracają oni filozoficzną perspektywę koncentrując uwagę swoich czytelników nie tylko na jednostkowym bycie ludzkim, ale na człowieku, którego najlepszą egzemplifikacją jest biblijny Hiob.

Na swoisty paradoks zakrawa fakt, że filozofie tych myślicieli, pomimo ich radykalizmu oraz częstokroć zajadłego sprzeciwu wobec wielu filozoficznych idei, są głosem nawołującym do zachowania równowagi i filozoficznego umiaru. Filozofie Kierkegaarda i Szestowa to odpowiedź i reakcja na kryzys XIX- i XX-wiecznej kultury oraz zachwiania poczucia tożsamości – czy też autentyczności – człowieka rozumianego jako partykularny i niepowtarzalny byt. Dalej zaś można powiedzieć, że jest to również reakcja na zachwianie równowagi pomiędzy tym, co konieczne i możliwe, racjonalne i irracjonalne, zdeterminowane i wolne.